

- 36 例如，宋實穎：〈朱天君殿碑記〉，《穹窿山志》，卷2，頁111-116以「受高上大洞文昌紫陽寶籙紫霄玉華上令司文昌內院事弟子」為落款。「紫霄玉華上令」這個道職與蘇州版本中「上清三洞九華內」道法從七品的對應道職非常相似。「高上大洞文昌紫陽寶籙」收在《道藏》中，但沒有包括這個道職。因此可見施道淵為其弟子授籙的同時，又單獨從《天壇玉格》的「上清三洞九華內」道法中選擇了一個道職（筆者目前還不清楚為什麼獨獨選用這個道法）。另參吳亞魁編：《江南道教碑記資料集》（上海：上海辭書出版社，2007），頁195號碑文。
- 37 1749年胤秘（康熙的第24個兒子）的籙職即來源於蘇州版《天壇玉格》中的一個道法。在1947年由天師授予一位女信徒的籙文中，一些段落寫道：「根據《玉格》，職為……。」但筆者還不能從我們現有的七版《天壇玉格》中找到這個確實的道職。參丁煌：〈正一大黃預修延壽經籙初研〉，《道教學探索》第8期（1994），頁373-430及第9期（1995），頁199-380。
- 38 朱建明、談敬德合著：《上海南匯縣正一派》（台北：新文豐出版公司，2006），頁73；陳耀庭：〈上海道教史〉，收入阮仁澤、高振農編：《上海宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），頁413-415；王見川、高萬桑合編：《近代張天師史料彙編》（台北：博揚文化，2013），頁數不詳。

## 道教於中國宗教和文化之所為與無為

勞格文

## 一、問題

大部分的道教專家對道教輕鬆地達成了至少這樣一個共識：道教是中國「非官方高級宗教」，最主要是因為道教實行了「祭祀革命」，也就是說，道教決定性地翻過了古老的儒家祭祀和「民間宗教」祭祀中「血祭」性質這一頁。在這裏無需提及這些學者的名字，因為在最近的三、四十年，造成我們對這種曾經被毀謗的宗教的理解的所有學者都持有這條「政黨路線」。

我自己也經常寫文章為這條「路線」辯護，現在也並非想在公眾場合放棄這種主張。但我想做的是和大家一起探究這種對道教的看法所引發的主要問題：我們如何解釋我們已經發現道教經常為民間宗教血祭服務？道教在什麼時候以及如何不再是一個獨立的信仰團體，這些團體既不認可大道的形象也不接受對神仙和真人的血祭，而且事實上也不允許道士收取報酬？道教最具特色的偉大儀式——醮，在什麼時候以及如何不再秘密傳承，而是逐步成為，因為沒有更好的詞彙我們姑且稱之為「中國宗教」的一大部分。「中國宗教」一詞，我指的是沒有任何詞能夠指稱的一個由來已久的既定事實，我們當中的一部分人也堅持稱這種不確定的事物為「民間宗教」，它包含儒教、佛教和道教的重要成分，但是，歸根結底，它是中國人以血祭為中心而建立的宗教，神的主要代言人不是道士、不是僧人，也不是儒士，而是靈媒——「巫」。

我們作為三教中的某一教的專家可能認為我們自己研究的宗教是重要的，但三十五年的研究使我得出這樣的結論：我們再也不能否認這個社會層面和形而上層面的鐵的事實，即中國宗教的核心是血祭，典型主祭是「巫」，無論我們把它翻譯成什麼。這個東西人人心知肚明卻避而不談，高延（de Groot）稱之為「巫教」。

當然，高延將道教劃歸此類，大多數道教專家不會感到舒服。那麼，

我們對什麼感到舒服？——是道教為民間宗教的嗜血神祇提供了儀式架構？還是道教有其自身的「方便法門」，據此，道教不會嘗試改變信仰血祭的信眾，而是與民間宗教各行其事，而它無論如何都站在一個更高的形而上和精神平台上？這是我自己曾經信奉的觀點，我曾將「中國宗教」描述成一個「認識論層次結構」，神靈附身是其基礎，道士的自我控制是其頂點。<sup>1</sup>在某種程度上，這類似於 Roberton Smith 的看法，他認為猶太教對儀式的關注證明它是一個低級的、物質的宗教，相反，在基督教中，「上帝是精神，崇拜上帝的人必須崇拜其精神和真理」。同樣，我並不打算在此唱反調。

但我認為現在正是我們大家不再高高在上，而是勇敢地正視仍然存在的問題的時候——道教如果真是如此具有革命性，它為什麼不再具備教會的功能，轉而為民間崇拜服務？

下面我會提出一些答案，但我想首先提醒大家，到目前為止，我一直在談論道教未能為中國的宗教和文化做的：它未能成功地對祭祀進行革命。至今在任何情況下，歷史證明道教沒有能力完成這一使命。我們應該立即補充，不僅僅只有道教在這一點上失敗了，漢傳佛教和中世紀天主教同樣也可以說是失敗了。我們都知道，後者看似最終以其準備取代的異教多神教告終。漢傳佛教，儘管具有非同尋常的智慧根源——經典、聖書、戒律，更關鍵的是，儘管有著非同尋常的方便法門——靈驗傳說和故事，觀音、地藏等菩薩，民間俗講、造像、遺物、巡遊、天堂、地獄、因果報應，以及專職讓人歸依及為他們的祖先求福的僧侶，也未能徹底改變中國人的信仰（儘管世俗佛教團體最接近成功）。

當然我們不應該太主觀臆斷：畢竟，即使是共產主義者也未能夠摧毀中國宗教及其靈媒和神靈。甚至就在我們談論之時，這種宗教正偽裝成基督降臨，像野火一樣蔓延，試圖奪回那些我們都以為永遠失去的領地。這正是中國宗教的基石，堅如鑽石，不為所破。

## 二、定義問題

我們在談論什麼？什麼是道教？或者說，當我們泛泛而談道教是中國的「祭祀革命」的手段時，我們在談論什麼道教？我們談的當然是與「民間宗教」相反的「精英道教」。

因此，讓我們從精英道教開始，並允許我在一開始引用 Romain Graziani 的一篇有關早期自我修養經典（如現在有名的《管子·內業》）的文章：

我繼續使用「道家」這個術語，作為一個從後天來看是實用主義的、但卻植根於歷史的範疇，它指的不是有組織的門派，而是西元前 4 世紀到前 3 世紀所有具有相似面貌的作者、文本、歷史背景和趨勢。所有人都認為「道」是一個基本的本體論範疇，是最終開悟的根源，與通過學習和研究得到的那種知識相反，後者認可言語的首要價值。道家話語更與自我修煉追求長生不老和冥想的實踐緊密相關，經常以「氣」、「精」、「神」等術語討論，忽略過去聖人規定的行為模式。<sup>2</sup>

我基本上同意這種定義，也同意 Gil Raz 在一篇有關六朝道教神聖地理的文章中給出的道教的另一個定義：

有關本章的目的，我認為道教是經典的和儀式的譜系，這個譜系認為道是不可言喻但活躍的過程，且倡導與道相通、與道合一的方法……我們應將道教神聖地理首先視為內在的、冥想的宇宙結構學，而不是景觀圖或地形圖。<sup>3</sup>

以上兩種定義的共同點是他們都強調道的中心地位和內心世界的首要地位：道士就是轉向內心世界的人，因為他知道，在且僅在內心世界才能找到「道」。因此，我在結束《早期中國宗教：分裂時期》一書的導論時寫道：

佛教的征服，儒家的延續，這為道教留下了什麼？它留下了中心，留下了主體，我將其定義為「合成機」：生成思想的煉丹或服食過程持續不斷的產出……從一開始，它就採取了我稱其為中國典範的邊緣化運動：「超越內在」。老子、莊子已經非常清楚地說明這一點……道教遠比佛教內在化：佛教中存在啟示和直接授職或懺悔，但最終將一切稱為「佛說」……與此相反，道教沒有政府支持而無法組織持久的教團組織，因為就像 Raz 所說的，道教是由依賴師徒秘傳的派系（可分裂）構成：道教不是很善於「面向公眾」，因為，毫無疑問，與道的溝通純粹只是個人的事，它立基於感徹、感悟、感應，我們可以將其翻譯為“elicited penetration, awakening, or response”，也就是啟示。就像我們在這個時期的天師、上清、靈寶、神咒和寇謙之的故事中看到的一樣，啟示是有關個人的轉化經驗，他們遇到「被組織的人」，就像保羅去大馬士革路上的故事，結果是這些人成了「重新被組織的人」，他們要麼更加堅決地向內，如在方士和上清傳統中一樣，洩密就等於叛國；要麼就像在靈寶、神咒和寇謙之的例子中一樣，被對手刺激，將私人啟示轉移到公共領域。但即使在這些較為公開的道教派系，傳授仍須秘密進行，受到嚴格的限制，且成本高昂。<sup>4</sup>

雖然我不再認為道教「統攝並凌駕於所有的民間宗教形式之上」，<sup>5</sup>但我還繼續認為啟示是「道教的唯一來源」，<sup>6</sup>而且道教的啟示是一種極其特殊的類型：

對於掌握原初領域和內在世界的道士來說，啟示只是自我表達。的確，

對於道士而言，所有可見的只是文本，是出自「偉大的子宮」（谷神）的經書，好比面紗的破縫，從中可窺見內在化的超越。不可避免地，道教研究將我們拉回到道教自身的內在世界，它的地下洞穴有著豐富的礦石等待「未來有功德的聖人」來發掘。<sup>7</sup>

和中國民間宗教一樣，道教雖說不上本質就如基督降臨，但也可說深層次上是如此。它是一個生產「重生」道士的系統。這無疑有助於解釋道教與民間信仰（具有靈媒和出神）之間的密切關係。

### 三、盤點

那麼，我們將被引向何方？首先是承認道教的分裂性質解釋了道教為什麼直到六朝末期都沒有成為一個有組織的宗教，後來只在帝國統一時才作為國家宗教被召來服務，在其後的三個本土王朝唐、宋、明繼續執行這種服務。

這個結論不會令那些試圖將道教局限於天師道的人滿意。雖然有時我自己也傾向於這個結論，現在我則確信由此產生的問題遠比解決的問題更多。

其次，如果我們看到精英道教的基本特徵是向內求「道」，那麼道教史不可避免應包括〈內業〉、《老子》、《莊子》等典籍。正如《中國早期宗教：自商迄漢》的許多章節所述，這些典籍出現在一個非常特定的宗教和政治背景之下，當時早期中國宗教的巫卜受到精英階層有系統的抨擊。正如樂唯（Jean Lévi）在〈禮、法、道〉中旗幟鮮明地表明的一樣，道家的批判是根本的，主要因為道家用「道」這個概念取代了周朝「天」的概念。在古老的祭祀制度中，「天」處於制度之外，既超越這個制度又是它的創

造者，就像祭「天」的幼年公牛被火焰燒盡，而祭祀祖先「后稷」的肉則按福胙等級分配給逐層擴大的精英圈，從而產生了社會分化。精英階層作為祭祀系統的參與者和受益者，逐漸被認定為「肉食者」（與平民相反，儀式（與祭肉）沒有落到平民身上）。現在「道」取代「天」成為超凡的、「不可言說的原則」：

〔它〕是純粹無條件的，為事物存在之基，並允許事物存在，正因其本身非物……範圍更廣的語言類別問題引向「道」，道無限制，絕對普遍，包含一切。<sup>8</sup>

這段美文出自《莊子》後期篇章，美在於它完美地詮釋了莊子關於語言的看法對於「道」（「超越」之新措辭）的出現何等重要，重要程度等同於老子強調向內反省，從而能理解名和慾，重新與母合一，即合於無形、無慾、「無」、環中。樂唯文章的大部分內容說明儒家之「禮」和法家之「法」如何為統治者部署策略，這些策略根植於道家的超越的實踐：心如明鏡、無慾、不言之教。也許其中最有趣的是代表中央的黃帝神話的出現：

黃帝與道及理想中的「周禮」之天一樣，既是缺席者，又是整個體系所依賴和聚合其上的發動者。

黃帝中心有四張臉這一特殊外形反映了他對四方的統治，祭祀場所與君主的身體具有同樣廣度。……對外界的掌控依賴於自治……黃帝行使地上皇帝和中心皇帝的職能，這注定了他擔任兵法家的角色（如果將戰爭視作陣地掌控術和空間佈置學）……黃帝與驅邪術士關係甚密。<sup>9</sup>

像《中國早期宗教：第一部分》的其他作者一樣，樂唯稱戰國是一個「世俗化」的時期（周朝則不同，它把政治和祭祀嚴格地置於同等重要的地位上），但也認為新皇朝的特點是「作為絕對權力原則的行政機器神

聖化」。<sup>10</sup>

戰國思想中超越的、空間上無所不包的「道」的中心化，可以解釋為什麼早期佛教僧人，也時常被稱為道人，<sup>11</sup>為什麼新儒家將他們的傳統稱為道學。每個人都使用「道」這個詞的事實並不能妨礙我們認為其源頭是西元前四世紀以「氣」為基礎的新的有機宇宙觀之超越原則。它本身與自修的經文，如〈內業〉和《老子》類著述密不可分。此外，如果說老子的「道」危險地趨於實體化，那麼莊子的「唯名論」就是通過除去「道」的一切有形的和不著邊際的內容，確保它的最終身份是「正名」系統以外的唯一概念，並因此對於新的（皇）權界定不可或缺。皇帝當然更喜歡老子的實體之道甚於莊子的唯名之道。

#### 四、道教歷史概說

前面只是一個分析性的描述，在哲學層面上合理地包含了施舟人（Kristofer Schipper）在《道教之體》（*Le corps taoïste*）中表達的關於道家哲學和宗教之間關係的看法。接下來，我們便要考察道教的歷史，考察方式是讓我們能回到一開始就提出的問題：道教到底發生了什麼，使高延和施舟人不得不先後重新探討其歷史？我們從漢朝神仙崇拜開始。

雖然許多專家將《列仙傳》和《神仙傳》這些典籍排除出道教史之外，但對我而言，包括它們是毋庸置疑的。首先，這些書告訴我們有關這個新式宗教非常珍貴的一面：道教是被包含在地方社會之中的。也就是說，正如我們已經提到的經典首先告訴我們精英道教的思想基礎一樣，這些「羽人」傳說告訴我們道教一開始就根植於地方社會。在《列仙傳》記載的七十位仙人中——最近大家似乎愛將其翻譯為“transcendent”——超過二十位明確記載是地方崇拜的焦點。但他們與道教有何相干？——《列仙

傳》包含老子和黃帝的一些簡要傳記，並用「道人」甚至「道士」指這些人；165年的一篇著名碑文描述王子喬的信徒唱太一頌並存思體內器官，除這些事實之外，我認為我們必須探索這種崇拜在這個時代出現的原因。<sup>12</sup>

周朝古老的精英宗教的崩塌不僅意味著祖先地位的急劇下降，他們不再是政治權力和威望的來源而成了焦慮的根源，同樣，這也意味我們所說的「宗法永恆」的消失。商代的祖先常常在商代祭祀中出現，不僅因為他們會引起牙痛，而且還因為他們在與整個神靈階層（一直到「帝」）的關係中享有特權。周朝提倡「天命」，意味著周王室的祖先相對於商代祖先，在社會上肯定擁有較少的權利。然而，既然后稷和文王、武王被認為是王權的最終來源且被讚頌，那麼就難以質疑它們的真實存在。但是，當一個弟子問孔子，在祭祀時，祖先是否「在」，孔子告訴他不用擔心這些形而上學的問題，而「像」祖先在那樣去做。我們可以十分肯定，對於「真正的存在」的討論如同後來天主教徒和新教徒之間的討論一樣激烈。至戰國時，精英祖先剩下的權力只有他們在儀式劇場中模模糊糊的存在：「宗法永恆」不再。到了漢末，人們更關注的往往是讓死者待在墓中，與生者分離，他們擔心祖先代表的「承負」及其可以對子孫後裔進行「地下訴訟」（陰訟），而不是寄希望於從他們那裏獲得好處。

於是，各種新形式的神仙就在這樣的背景下出現：其中一種以司馬遷的傳記為代表，通過維護歷史人物死後的名譽使其不朽。還有一種是「方士」，他們實踐各種醫術和自我修養以求成仙。從《內業》到王子喬的碑文有直接的傳承。

但是所有這些人都是「道士」嗎？——這是承認道教從一開始就是一種宗教運動，完全是有關地方派系以及師徒的傳承。我再說一遍：直到隋和唐初才有統一的道教。在王子喬和初唐之間，道教歷史是一波又一波的啟示，每個啟示構成了一種特別的融合形式：《太平經》用儒家倫理和過去的「承負」說與一個初步的「法家」管理理念相融合；天師綜合了漢代宇宙觀和自我修煉實踐；上清經綜合了「方士」傳統和楚辭式的幻覺詩歌；

靈寶經綜合了天師道儀式和教團傳統、「方士」醮儀以及佛教的儀式、宇宙觀和倫理觀（業）；神咒啟示綜合了天師道、靈寶派以及明顯的佛教啟示形式（不是佛而是「道」說出這些經文），等等。當然，我們還可以列數下去，因為大宋、金和元的轉化都將繼承這個出自新的啟示的新社會運動的傳統。雖然可以說，從元朝開始到明朝，一個重要的嘗試就是在天師的庇佑下成立統一的皇權道教，這種嘗試因清朝支持龍門派而被推翻，因此，人們可以嚴肅地證明，道教從來就不是一個制度性的統一宗教。

## 五、回到問題

我一直認為，在道教與佛教爭奪皇權支持的鬥爭中有兩個優勢：一個是道教是本土宗教的事實，另一個是道教的科儀同樣植根於產生皇權的漢代宇宙觀，就如明堂表明的一樣。此外，我們應該添加第三點：它對道的崇拜。而我們對道教歷史的簡要回顧凸顯了第四點：它包含在地方社會中。

可以說，在後兩點上，佛教絲毫不遜色：佛教有如來，有其自身強大的超越原則吸引皇帝且被皇帝採納，北魏碑刻顯示在地方社會組織方面，道教拙劣地模仿佛教，只能位居其後。

然而，由於我們剛剛看到了「道」在帝國意識形態的中心地位，又由於我們終於理解道教儀式根植於同一個漢朝宇宙觀，「道」的崇拜也帶來了種種本土化優勢。佛教相當有體系地影響中國地方社會，佛教僧伽也一直有統一的僧團組織，道教則沒有這樣的情況，只是在教團和儀式的基本結構方面一直是地方性的。天師道可能發明了一種包含二十四個教區的普遍宇宙體系。但是根據內部資料顯示，直到三世紀中期，這個體系還只是名義上是普遍的，實際情況是本地任命繼承人，也可能是多個繼承人。兩個世紀後，寇謙之批判這種體制混亂，更進一步，三個世紀後的張萬福，

在我最喜歡的段落之一中感歎，他的受朝廷批准的道教儀式甚至在首都也沒有人奉行：

昔嘗遊江淮吳蜀，而師資付度，甚自輕率，至於齋靜，殊不盡心，唯專醮祭，<sup>13</sup>夜中施設。近來此風少行京洛，良由供奉道士，多此中人，持茲鄙俗，施於帝里。<sup>14</sup>

道教植入當地的現象通過以下事實得以反映：在發爐儀式中，向至上神和道做的祈禱由土地神轉達。中世紀早期的儀典提到這個神是朝向「四面」，因此可以相信他是戰國黃帝的後裔。<sup>15</sup>《列仙傳》、茅山茅氏三兄弟、江西許旌陽，以及更晚的溫州溫元帥、福建的陳靖姑，所有這些崇拜都說明道教有能力不斷去創造（或吸收）地方神。我認為正是這種內在的地方性和啟示的中心地位，解釋了為什麼道教一開始批判地方神靈但最終卻服務於它們，且與他們幾乎難以區分。

當然還有更多的原因。也許最重要的是，在宋代，等級開始出現，其中佛教被認為是操辦「文」戲，道教操辦「武戲」。這不足為奇，因為佛經數量汗牛充棟，經典編目和注釋在佛教史上處於中心地位。相反，道教作品首先就是原始的書符。早在三十年前，賀碧來（Isabelle Robinet）就在《道教的存思》一書中表明，即使是高級的《上清經》也是立基於符。<sup>16</sup>明朝時張天師（張道陵）信仰遍及全國，他正是以能保護家庭的驅魔人身份深入各家的。道教的「醮」首先就是驅魔儀式，它是地方社會定期驅除所有厲鬼的一種方式，如果這些鬼沒有成為地方神，他們就會像地方鬼怪一樣危害社會。

驅魔和武術在道教中的中心地位因宋代道教儀式中兩個新的發展方向而戲劇性地確立下來，即「雷法」和中間人物類型「法師」的出現。我們可用路時中作為雷法起源的例子，據說他在青年時代，「遇到一位不知名的道家聖人，學會通真達靈的符法。」<sup>17</sup>最重要的一個雷神鄧伯溫蒙上帝

封為：

律令神，隸屬神雷。五月五日午時，升入南宮火令之宅……凡行雷法之士，宜於五月五日祭之……此神喜飲鵝血。<sup>18</sup>

在這裏，我們看到一個飲血的道教神，採納了民間的驅邪端午節。

雖然我們認為北宋時期雷法和「天心正法」的出現就是近代中國道教和驅魔的結合，與精英道教一樣，這些民間道教形式溯源於戰國時期。在天心正法中，魔鬼會被「考召」，這是一個與早期道教經典中的「四面」土地神的功能相關的術語。但是，《漢書·藝文志》已經提到「執不祥劾鬼物」之書，顯然與「考召」觀念相同。如果我們相信偉大的東漢經學大師鄭玄，那麼天師道的上章儀式也可追溯到漢代以前：

鄭解釋道，源於《周禮·太祝》篇章中的「策祝」指的是上章以告神靈，「策祝，遠罪疾也」。<sup>19</sup>

和禹步一樣，祝也是馬王堆漢墓帛書《五十二病方》所載驅邪治療術的一部分，它們都為道士繼承，一些祝語「採取激烈的口氣恐嚇魔鬼」。<sup>20</sup>如果驅魔人可以像演戲一樣，根據《靈樞》，那病人也同樣可以。著名的懷疑論者王充解釋說，「病者困劇，身體痛，則謂鬼持箠杖毆擊之……皆存想虛致，未必有其實也」。<sup>21</sup>

這句話翻譯為中文就是「存想虛致」：這個詞也是上清法和上清經中的核心術語，也就是「存想」，常譯為「存思」，王充在這裏使用難道純粹是巧合？凡是研究過台灣道教標準儀式（如「醮」）和驅魔儀式（如「法場」）或是由范華（Patrice Fava）在湖南發現的儀式的人都很清楚，驅鬼儀式比醮要戲劇化得多，想像力要豐富得多。它們更有可能與想像文學密切相關，僅舉陳靖姑、溫元帥、真武這三位最著名的神人的傳記就可以了。最近梅林寶（Mark Meulenbeld）完成了有關「雷法」的博士論文，它充分證明了驅邪和想像文學之間的特殊關係。<sup>22</sup>

總之，民間道教和精英道教一樣，可以追溯至戰國，儘管當時它與「道」的聯繫並不是很明顯。民間道教尚武，驅鬼且有戲劇色彩，精英道教尚文，有宇宙論，且很優雅。後者為皇帝、為朝廷和城市道教儀式的合法性做論證，它解釋了山水畫和詩歌史中道教的重要性。前者不僅說明道教對地方社會的魅力，尤其在中國，95%的地區都是鄉村，而且解釋了道教對通俗文學的影響。正是部分因為想像在二者中的中心地位，我們有理由相信二者是一體的。但是直到明朝，真武成為皇帝的自我，二者才真正融合為一。

## 注釋

- 1 John Lagerwey, *Taoist ritual in Chinese society and history* (New York: Macmillan, 1987), 251.
- 2 Romain Graziani, "The Subject and the Sovereign: Exploring the Self in Early Chinese Self-cultivation," in John Lagerwey and Marc Kalinowski, eds., *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han* (Leiden: Brill, 2009), 464.
- 3 Gil Raz, "Daoist sacred geography," in John Lagerwey and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese religion, Part Two: The period of division* (Leiden: Brill, 2010), 1400-1401.
- 4 John Lagerwey, "Introduction," *Early Chinese religion: the period of division*, 47-49. See also Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, 255: "Revelations are the Exclusive Source of Taoism."
- 5 Lagerwey, *Taoist ritual in Chinese Society and History*, 264.
- 6 Ibid, 255.
- 7 Ibid, 173.
- 8 Jean Levi, "The Rite, the Norm and the Dao: Philosophy of Sacrifice and Transcendence of Power in Ancient China," *Early Chinese Religion, Part One*, 665.
- 9 Ibid, 672、674-675.
- 10 Ibid, 646、668.
- 11 有趣的是，這個傳統是自宋開始在在家佛教徒中被繼承（或是重新出現？）。見 Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (New York: Brill, 1992)。
- 12 參 Marianne Bujard, "State and Local Cults in Han Religion," *Early Chinese Religion, Part One*,

777-811。特別是在第 810 頁，作者提到這些實踐「是與求仙相關聯的，就像服藥與求仙有關聯一樣」。

- 13 這就是道教自杜光庭到現在為止的齋醮之間的確切關係。我懷疑天師道鄉村道士的道教在張萬福的時代就已經出現了。
- 14 See Lagerwey, "Le sacrifice taoïste," in Marcel Neusch ed., *Le sacrifice dans les religions* (Paris: Institut Catholique de Paris, 1995), 255.
- 15 See Lagerwey, *China: a religious state* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 190, n. 30.
- 16 Isabelle Robinet, *La méditation taoïste* (Dervy Livres, 1979)。
- 17 Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 75.
- 18 Mark Meulenbeld, "Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature" (PhD thesis, Princeton University, 2007), 109-112.
- 19 Li Jianmin, "They shall Expel Demons: Etiology, the Medical Canon and the Transformation of Medical Techniques before the Tang," in *Early Chinese Religion, Part One*, 1135-1136.
- 20 Ibid, 1110.
- 21 Ibid, 1115.
- 22 Mark R.E. Meulenbeld, "Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature."